

第1章

構造的弱者と共同性

——京都市在住朝鮮人のライフ・ヒストリー調査から考える——

松田 素二

はじめに

共同体と共同性は近年、批判と疑問の俎上にのせられるようになった。人間の個的自律を阻み、自然的紐帯を粉飾することで人間存在を抑圧する「本源的な共同体」や「本源的カテゴリー」が脱構築の標的とされるようになったからである。こうした脱構築の営みは、たしかにかつては民族・人種や国家といった共同体に帰属することで安全と福利を保障されてきたこともある諸個人を共同体から切り離し、共同体からの弾圧や人権侵害、あるいは理不尽な忠誠の要求から、諸個人を解放する福音にもなった。人々は、共同体への帰属を自身の絶対的で唯一の拠り所（アイデンティティ）とせよという強迫的な呼びかけに対して、NO と応える術を手に入れたのである。しかし同時に、共同性の解体は、現実の社会秩序における新たな問題を生み出している。それが「構造的弱者の共同性問題」である。

「構造的弱者の共同性問題」とは、ある社会のなかで歴史的、政治・経済的、文化的要因の複合によって構造的に中心から排除されている人々が、その現実の変革を求めてクレームをするさいの根拠に関わる問題である。これらの人々のクレームが現実には有効な社会的力をもつためには、その主体は、個化されたバラバラの存在ではなく集合的な存在でなければならない。つまり、そこには異なる諸個人のあいだの連帯が必要なのであり、その連帯を可能に

する共同性の構築と受容が必須になる。しかし、共同性は先述した脱構築の思潮によって、つねに本質主義化の罟として解体される宿命にある。共同性の必要と共同性の解体という、いっけん両立困難な要請をいかに乗り越えるかというのが「構造的弱者の共同性問題」の核心である〔松田 2009〕。

本論は、在日朝鮮人の生活史語りを手がかりに、共同性生成の回路を提示することで、この「構造的弱者の共同性問題」に対する一つの回答を提出しようとする試みである。それはまた、個々人の特異な生活経験を個的に語ることが、共同体の物語を生成していく過程とオーバーラップすることを具体的に示す試みでもある。

1 在日韓国・朝鮮人の民族共同性の変遷

戦後日本社会における在日朝鮮人社会への管理と排除の歴史については、すでに多くの研究が明らかにしている〔姜&金 1989、朴 1995、金 2003〕。大日本帝国の「臣民」であった在日朝鮮人を、戦後、一方的に「外国人」として取り扱う一方で、日本政府とGHQは、治安管理的攪乱要因として彼らを統制する仕組みをつくりあげてきた。そのことは、その時期における在日朝鮮人の不安定な法的地位をみても一目瞭然だろう。また「阪神教育弾圧」に象徴されるように、中央権力（日本政府、GHQ）が示す在日朝鮮人の民族性保持への拒絶は暴力的なものであった〔朴ほか 1989、民族教育ネットワーク 1999〕。

こうした状況のなかで朝鮮半島に樹立された二つの分断国家は、在日朝鮮人社会のなかにも「38度線」をもたらしした。国内における民族差別や排除と国外における分断国家の対立は、在日朝鮮人のアイデンティティ形成のなかでナショナリズム（国家主義）とエスニシズム（民族主義）を本質化して融合させる独特の回路をつくりあげていった。

1960年代から70年代にかけては、在日朝鮮人の民族共同体意識が強固な境界を形成した時期であった。民族意識の強調と民族共同体の絶対化の背景にあるのは、言うまでもなく、日本国家からの暴力的統制と差別的排除の制

度化にあった。マジョリティである日本人には不可視である排除の網の目は、在日朝鮮人の日常生活の隅々にまではりめぐらされていた〔田中 1995〕。たとえばこの時期、健康保険や国民年金には在日朝鮮人は加入できなかったし、公営住宅の入居資格も与えられなかった。また国公立の小学校から大学まで、在日朝鮮人は教員にはなれなかったし、郵便局にもつとめられなかった。もちろん公務員は論外だった。それは、法の明文規定がなくとも、外国人を公権力行使から排除することを常識とする「当然の法理」に基づくものだった。こうしてフォーマルな雇用から在日朝鮮人を排除し彼らが困窮化したとしても、彼らには生活保護の受給資格は認められていなかった。今日、在日朝鮮人世帯にも生活保護の支給はされるようになったが、それでもあくまでも法の「準用」であり法的権利を行使しているわけではない。したがって、申請が却下されたとしても、不服申立は不可能なのである。また 1952 年に制定された外国人登録法のもとで、在日朝鮮人は 14 歳になると十指の指紋を採取され治安管理の対象とされてきた。

日本で生まれ育ち永住資格をもつ在日朝鮮人に対する、こうした国家によるストレートな排除の制度化は、当然のことながら、彼らのあいだに反発と憤怒を呼び起こしてきた。そして自らの存在の安全と生活権の保障のために、彼らはこの制度との闘いにできる限り多くの人々を動員することになる。そのさい、もっとも動員力を備えている力は、理屈や信条を超えた自然性を備えた本源的な民族共同体だった。こうして憲法が保障した健康で文化的な生活をおくる権利を否定された在日朝鮮人は、民族意識と民族性に依拠した抵抗と異議申し立てを組織していった。その過程で、民族共同体はいっそう本質化され神聖化されたのである。

こうした状況に変化の兆しを引き起こしたのは、1979 年の「国際人権規約」の批准と 1982 年の「難民条約」の発効だった。政府による露骨な制度的差別が緩和されたのは、在日朝鮮人に対する人権意識の高まりではなく、国際条約批准の副産物としての法改正の結果であった。1982 年には国民年金への加入が在日朝鮮人に対しても認められ（しかし加入年数の問題で相当数の無年金者が生まれることになった）、1986 年には国民健康保険への加入も可能になった。1980 年には、公営住宅の入居や国民金融公庫の貸付の道も開

かれた。就職についても、1982年には国立大学の教員、1984年には郵便外務職員、1991年には公立小中高の教員の国籍条項が撤廃された。ただし日本人であれば一律教諭として採用されるのに対して、在日朝鮮人の場合は常勤講師という区別（差別）は残されたままだった。管理統制の核心だった指紋押捺制度も緩和された。1982年には採取年齢が16歳に引き上げられ、85年には回転式から平面式に、87年には最初の一回のみの採取にと徐々に緩和が小出しにされ、1992年にようやく在日朝鮮人永住者に対する指紋押捺制度は撤廃された。しかし「当然の法理」の違憲・違法性を争った裁判では、違憲違法を認めた高裁の判決が最高裁によって、「当然の法理」という言葉は肯定されていないものの）差し戻しされたように、日本社会における在日朝鮮人排除の力は、基本的には依然として根強いものがある〔鄭香均 2006〕。

1980年代から90年代にかけて、こうした排除制度が、一定「緩和」されていったことを背景にして、在日朝鮮人社会のなかに民族共同体に対する新しい眼差しが登場した。それは、民族共同体のもつ負の側面を直視し、より個的存在の自律性を価値づけていく動きだった。民族共同体とその秩序と規範を神聖化することが、これまで多くの共同体内弱者を民族性保持の美名のもとでさらに外部に排除してきたことを先鋭的に批判する立場が出現したのである。たとえば、先祖祭祀儀礼や家系図（族譜）表記のなかで女性が劣位におかれることが批判された。こうした習慣を、民族共同体の崇高な文化として受容し遵守することが民族性を保つこととみなされるのは間違いだというのである。これまでこうしたセクシズムに疑問や反論をすることは、民族文化を否定する行為であった。このような民族共同体に帰属する「不自由」や「抑圧」を乗り越えるために、それまで本源的で本質的な存在であった民族共同性の脱構築がはかられはじめた。諸個人に外在して、無条件の（理屈抜き）帰属と忠誠を誓う対象であった民族共同体のもつ政治性やイデオロギー性が暴露され、内部にある多様な生の存在の差異が承認されるようになった。

日本人と婚姻関係を結んだり、日本国籍を取得する在日朝鮮人は、相当数にのぼる。たとえば、今日、在日朝鮮人の婚姻の8割以上は日本人とのあい

だで行われている。また日本国籍取得者数は、1990年代後半から、毎年ほぼ1万人にも達しており、その総数はこれまでに30万人を超えている。こうした人々は、1960-70年代の民族共同体の本源化の時期においては、共同体の最周縁あるいは外部に排除されており、極端な場合は、「民族の裏切り者」のラベルをはられ迫害されてきた。もちろん日本国籍取得者の増加の背景には、非日本国籍者であることの種々の障壁・差別の存在があることは改めて指摘するまでもないことだが、こうした民族共同体内部の「異質」性を抑圧したり不可視にしたりするのではなく、異質性をそのまま承認するためには、従来の本源化された民族共同体像をいったん解体する必要がある。共同体内の差異の承認を求める人々は、民族と血（血統）を直結してきたこれまでのエスニズムを批判し、自律した諸個人に基礎を置く人間観・社会観を対置した。彼らは、日本国内の在日朝鮮人像が、両極端に切断されてねつ造され流通していることを批判した。差別排除を推進する側から在日朝鮮人は、「貧困」「犯罪」「治安攪乱」の「アンダーカースト」分子として決めつけられ、差別排除と闘う民族共同体側からは、「不屈」の「バイタリティあふれた」「人間味ある」英雄として表象されていく。両者は、イメージの方向は正反対だが、在日朝鮮人内部の多様性・異質性を捨象して集合化する点では同根だというのである。集合的で一枚岩的なイメージとそれにもとづく固定的なアイデンティティに代わって、一人一人の差異と生の戦術に寄り添った柔軟なアイデンティティが評価されるようになった〔金 1999、鄭映恵 2003、福岡 1993〕。

こうして1960-70年代、国家暴力ともいえる差別排除のシステムと闘う過程で本源化された民族共同体は、1990年代にはいると、諸個人の多様性を問答無用で抑圧する本質主義的カテゴリーとして批判され、より流動的で分散的なアイデンティティにもとづく緩やかな創発的な共同体像が出現したのである。

ところが、こうした柔軟で浮遊するアイデンティティへのシフトと、本源の民族共同体の解体というポストモダンの時代思潮とは対照的に、在日朝鮮人総体を取りまく社会状況や制約は、決して改善されることはなかった。むしろ21世紀初頭に成立した小泉-安倍というネオリベラル政権によって、

日本社会のコリアンフォビアは一層強化されていった。1999年に戦後日本の政治論争の「とげ」であった、国歌国旗の法制化が実現する。日の丸を国旗に君が代を国歌に定めることは、制定時の国会審議では、「個人の内面にまでふみこみ強制するものではない」とされていたものの、その後の「上からの指導」によって、実質的に強制化され、たとえば各地の教育委員会は卒業式などの場で君が代斉唱を拒否する教職員を大量に処分していった。また2006年には教育基本法が「改悪」され、「国を愛する態度」の指導が学校現場に求められるようになった。「国を愛する」「国歌国旗を大切にする」ということは、国民国家がポリティの基本となっている現代世界において、一般的言明としては「奇妙」なことではない。しかし、植民地支配や侵略戦争といった過去の清算が、いまだ（少なくとも当事者とのあいだで）完了していない段階で、つまり歴史の認識について齟齬と相違が存在している段階で、その当事者社会の一員である在日朝鮮人に一律に強制する言明としては適切であるとはとうてい言えないだろう。

また2002年以来、日本政治の重要なイシューとなった北朝鮮による「拉致問題」は、日本で暮らす在日朝鮮人に対する排外意識と暴力行為を日常化させていった。なかでも「在日特権を許さない市民の会」などの、在日朝鮮人に攻撃の標的を絞った排外主義的団体の活動はこの数年裾野を広げ、かつ行動も過激化している。「在特会」は、2006年に結成され7000人を超える会員をもつ団体だが、「特別永住権」などを「在日特権」としてとらえその廃止を求めている。その活動は、2009年12月に起きた京都朝鮮第一初級学校（小学校）への「襲撃」事件をみても明らかのように、より直接的で暴力的傾向を強めている。こうした排外主義的直接行動が顕在化する背景には、「北朝鮮バッシング」や社会全体にそれを受容し助長する「気分」の蔓延がある〔ソニアリヤン 2005、浅川 2006〕。

このようなマジョリティ側の排斥装置の強化に対して、柔軟で浮遊するアイデンティティだけでは対処することは困難である。もちろん1960年代のような本源的民族共同体意識への素朴な回帰は、不可能だ。とすると、いかにして構造的弱者の立場におかれた人々が連帯するための共同性を紡ぐことができるのか、またその共同性はいかにして内部に異質性と多様性を包摂で

きるのか、が今日もっとも問われている共同性に関する実践的な課題となる。

こうしたいっけん両立困難な問いかけに対する一つの試行錯誤として、個人のライフ・ヒストリー語りによる共同性の創出がある。言うまでもなく個人のライフ・ヒストリーは、それぞれ異なる個性と生の軌跡を有する個々人が、自らの個人的な体験を文字ではなく声を用いて再構成する試みである。その限りでは、集会的で一枚岩の組織史とも民族史とも異なる、個化された記憶語りである。それは、諸個人の多様性と異質性を開花させ、そのまま受け容れるという点で、上から押しつけられた公許の歴史とは異なるものだ。ただその一方で、個々人の生の軌跡の語りは、意図せざる結果として、集合的記憶を生成する作用をもっている。まったく異なる生を営んできた複数の人々が、共通の語り口を通して、「自分たち」の集合的経験を表現するからである。この個化された語りの自発性と集合的記憶の範型性の両立こそは、ライフヒストリーによって共同性が創発的に紡がれる場なのである。

次節から、1990年代末の京都市在住在日朝鮮人市民が語るライフ・ヒストリーのエッセンスを活用して、この共同性創出の過程を検討することにしてしよう。このライフ・ヒストリーは、筆者が、世界人権問題研究資料センターを通じて京都市の国際化推進室から委託された、「京都市在住外国人意識調査」チームの一員として収集分析した資料にもとづくものである〔京都市1996、1997〕。

2 ライフ・ヒストリーと社会調査

(1) ライフ・ヒストリー法とは何か

在日朝鮮人のライフ・ヒストリーを検討する前に、まずライフ・ヒストリーという方法についてふれることにしよう。社会調査の方法には、多変量解析のような量的手法を用いたものと、フィールドワークのような質的手法を主にしたものがあると言われてきた。言うまでもなくそこにおいて、社会調査の基本は、前者であり、後者はそれをサポートするいわば従の役割のみを与えられてきた。

しかし近年、社会調査の客観性や実証主義のイデオロギー性が懐疑や批判の対象となるにつれて、質的な調査の意義を見直し批判的に発展させていこうとする動きも生まれてきている。「誰がどのような立場で何のために調査するのか」という立場性（positionality）に関する問いかけが、社会調査をするものにとっての不可欠なものとなってきたからだ。この動きのなかでとくに注目を浴びているのが、ライフ・ヒストリー法である。これはひらたく言えば、ある個々人のこれまでの人生（ライフ）を自ら再構成する形で自由に語ってもらい、その語りを通して具体的で個人的な思いに接近していこうという方法である〔ランゲネス／フランク 1993、プラマー 1991〕。

この方法は、日本社会におけるマイノリティ研究のなかで、とりわけ発展してきた。というのは、被差別部落民や民族的マイノリティの研究において、従来の客観主義や中立主義的調査が批判され、差別され抑圧されてきた人々の日常の経験や思いにふれるような調査が要請されるようになったからだ。

本論では京都市の委託をうけて、1996年に行った京都市在住の在日韓国・朝鮮人のライフ・ヒストリー調査の事例をもとにして、ライフ・ヒストリー法を通して見えてきたことを明らかにしたい。私たちの調査チームが対象としたのは、京都市に在住している在日韓国・朝鮮人33人の男女であり、調査の過程で、彼ら彼女らが辿ってきたライフとそのときどきの思いが語られた。

こうした個人的なライフの語りを前にするとき、よく次のような疑問の声が聞こえてくる。いわく「人生は人それぞれだと思うんですが、それって意味があるのですか」「語る人は在日韓国・朝鮮人社会全体を正しく代表していますか」「人間は自分の都合のいいように言いたがるものですが、調査の客観性は保障できますか」。こうした疑問はじつはライフ・ヒストリー法が社会調査の世界に登場して以来、何度となく議論されてきたことでもある。それは社会調査の、客観性、中立性、代表性の問題であった。まずこの点から考えてみよう。

社会調査の基本原理は、長い間実証主義と言われる認識法であった。それは自然科学のみならず、社会学や経済学などの近代社会科学の成立の基盤だったのである。ところが、この基盤は今世紀に入ってから幾度かにわたっ

て懷疑の俎上に載せられてきた。1920年代における第一波、1960年代後半の第二波、そして1980年代後半からの第三波である。細かな指摘は省略するが、今日社会科学の母胎となる認識枠組（パラダイム）が、構造機能主義のように客観を重視する規範パラダイムから、象徴的相互作用や現象学のような行為者の主観を重んじる解釈パラダイムへと転換しつつあるのは周知の事実なのである。

もちろん統計的手法を駆使した量的社会調査もすたれたわけではない。ただそれが客観的事実を明らかにしようとナイーブに信じることをしなくなっただけのことである。それはたとえば「京都市に住んで良かったですか」というアンケートの質問に、自分自身が答える場面を想像してみるとよい。「はい」にしても「いいえ」にしても、その答えにこめた内容（思い）は人によって千差万別だろうし、自分の置かれた状況によって同じ質問に対する答えも変わるだろう。ましてや「この調査胡散臭い」とか「面倒くさい」といったファクターも必ず存在する。ライフ・ヒストリー法は、こうした「個人的な思い」をすくいあげることを目的としている。そのすくいあげた思いから何を考えるかは、すくいあげた側の意図と意識によって違ってくる。

（2）ライフ・ヒストリー法の歴史

ライフ・ヒストリーをはじめライフ・ドキュメントと言われる資料が社会調査で用いられるようになったターニングポイントは、1920年にトマスとズナニエッキによって書かれた『ヨーロッパとアメリカにおけるポーランド農民』であった。それ以降、とくにシカゴ学派と呼ばれる一群の社会学者の手によって、個人のライフに注目したアメリカ大都市の逸脱、非行、人種のマイノリティの研究が輩出した。彼らはこう述べる。「われわれは公式的統計よりも生活史の素材を収集することに重点を置くことにした。この方式は誰かに何かを訴えたり議論したり弁解したりする必要なしに、この調査の目標とするところを達成できるのだ」[中野／宝月編 2003：119]。

それまで個人的な記録は、客観的な価値をもちえないという理由から、社会科学の認識論上妥当な地位を与えられなかった。ライフ・ヒストリー（生活史）法は、人間は主体的で創造的な行為者としてあり、客観的構造にまる

ごと拘束された存在ではないという認識を土台にしている。こうした生活史調査で重要なことは、プラマーが直截に述べているように、「小細工を弄して事実から真相なるものを引きだそうとするナイーブな妄想にとらわれることなく、可能なかぎり十分に被調査者本人の主体としての見方を引き出す」ことなのである。それは言わば主観的なものの領域を明らかにすることでもある〔プラマー 1991〕。

このような性格を持つライフ・ヒストリー法がとりわけ活躍してきた領域がある。それは社会的なスティグマ（集団や社会から特定の人間を排除するときに活用される徴し）を付与された人々、たんに言うなら抑圧され差別されてきた構造的弱者の生活世界である〔桜井ほか 2008、三浦 2006〕。1930年代のシカゴ学派が、アメリカ社会の主流から排除された非行少年や人種・民族的マイノリティを対象にして、生活史調査の実践を積み重ねたことは先に述べたが、それ以前、そもそも生活史調査のルーツは、今世紀初頭にアメリカの先住民に対して行なわれた社会調査にまで遡ることができる。つまりもともと生活史法は、構造的弱者と向き合うなかで生み出され育まれてきたもののなのである。

(3) ライフ・ヒストリー法と構造的弱者

日本においてもこうした生活史法の伝統は生きている。たとえば被差別部落に生きる人びとと向き合った研究者もこの手法を採用している。そのなかの一人、桜井厚は滋賀県のある被差別部落を最初に聞き取り調査にいったときのことをこう書いている。

まずインタビューの最初は語り手の口はきまっておもい。むりもない。あらかじめ了解をとっているとはいえ、語り手には、聞き手がいったい何者なのだろう、どんな立場で差別をとらえている人なのだろう、それにむらの話しというよりは、個人的な体験を聞きたいらしい、という聞き手への様々な疑問と問いかけがあるからだ。聞き手の趣旨説明とともに徐々にそうした疑問や問いかけが語り手から発せられ、いわば相互に交渉がおこなわれつつインタビューは進行する。……………。わたした

ちは被差別部落における語りを一種の「生の解放運動」とみなしている。語り手自身の生の解放であるだけでなく、わたしたち調査者、そしてその背後にいる調査報告の読み手という現実の差別社会の「他者」への働きかけを想定しないで、個人的な生活史の語りはありえないからである[桜井 1995]。

ライフ・ヒストリー法は、アンケート調査のような一方通行の構造にはなっていない。聞き手と語り手のあいだの相互作用によって、とりわけ従来客観的調査者の立場に安住していた聞き手の側の立場の変化によって、それは深められていくものなのである。調査するものとされるものとの関係は、構造的に不平等なものだった。解釈し理解するのは、常に調査する側であり、される側は一方的に理解される客体であるしかなかった。ライフ・ヒストリーの聞き取りにおいても、両者のあいだの不均衡な権力関係がある。「警察の尋問みたい」と言われることさえあるのが正直なところだ。聞くことと語ることのあいだにある固定した関係を超えるためには、語り手からの問いかけが必須である。なぜなら批判や疑問を含むこうした問いかけこそは、「不均衡な権力関係の均衡回復の試みに他ならない」からだ。

先に述べた被差別部落の調査においても、調査者はまず、「あんたがたが今日きてはる、その根本はわかりますわな。それはどっからきてはんの」と問いかけられた。これは調査者の所属を尋ねられているのではなかった。「あなたは差別をどう考えているか、部落をどう思っていますか」という質問の別の表現だったのである。ライフ・ヒストリー法にはこうした聞き手に対する語り手の問いかけ、そして聞き手の側にそうした差別や抑圧を生む社会へのスタンスを明らかにすることを迫る。そうした点がライフ・ヒストリー法の核心にもなっているのである。

3 京都市在日朝鮮人意識調査

(1) 調査の意図

この調査における生活史聞き取りの第一の目的は、京都に在住している韓国・朝鮮人の思いにせまる第一歩を踏み出すことにあった。そのために、とくに彼（女）らがどうして「在日（京都）」しているのか、そしてそれは彼（女）らの家族でどのように語り継がれているのかを知ることでもあった。今回の聞き取りのなかでも「朝鮮にかえれ」「おまえらなんでいんねん」という言葉に込められた日本社会の差別精神は、じつに戦前に来日した一世から現在の三世の時代にいたるまで、変わることなく生き続けていることがわかった。こうした差別精神と正面きって向き合うのが彼（女）ら一人一人の「渡日の語り」なのである。

「在日韓国・朝鮮人の意識や要求を知りたいのなら、適当な質問項目を揃えてアンケート調査をすればいいのではないか」という意見がある。しかしそれは傲慢な錯覚である。事実、今回の聞き取りのなかで「行政への要求」を尋ねたとき、いく人もの語り手が、「何が足りないかは行政やあんたらが一番知つとるやろ」と憤慨された。標準化されたアンケートに抵抗なく回答できるのは、相対的な剥奪感のない場合に限られる。世代を超えて国や社会から著しく不平等な待遇を受けてきた人々にとって、要求を聞かれることでさえも不信と憤怒の対象となることに気づくのは難しいことではない。マジョリティの日本人、日本社会はこの百年のあいだに、韓国・朝鮮人とのあいだにこうしたマイナスの関係性を連綿として築き上げてきたのである。

こうしたマイナスの関係性は、多くの日本人や日本の行政からは直視されずに今日までいたっている。私たちはこのマイナスの関係性を、まっすぐに見つめるためには、彼（女）たちに問いたただすのではなく、彼（女）たちが紡ぎ出す生活と歴史の語りに耳を傾けるところから出発しなければならないと考えた。それは京都の在日韓国・朝鮮人社会全体を対象とするものではありえなかった。在日韓国・朝鮮人の代表としての A さんや B さんではなく、一人の在日韓国・朝鮮人としての A さんや B さんの個人的な思いと向き合うことが大事だと考えたのである。したがって今回語り手となった 30 人の方を通して、京都の在日韓国・朝鮮人の一般像をさぐることは目的ではない。「みじめで悲惨な在日韓国・朝鮮人」あるいはそれと正反対の「不屈に闘い続けた在日韓国・朝鮮人」といったパターン化された像を創り出すのではな

く、個人的な考えや思いを聞き感知することが、マイナスの関係性を変えていくために必要な作業なのである。

(2) 調査の進め方

調査は予備調査（3人の方の聞き取り）を経て、全部で33人に対して行なわれた。まず年齢でみると、全体の半数以上が60代で占められ三分の一は70代以上の高齢の方々であった。したがって世代でみても、一世が約半分となった。これはこの聞き取りが、集合的記憶の生成に焦点をあてたため主に「渡日」の語りを中心とした結果である。性別では男性22名、女性8名と圧倒的に男性中心になっている。そのため生活世界の構成に偏りが生じたことは否めない。国籍別にみると、韓国籍と朝鮮籍が二対一の割合となっている。また出身区は、京都市の11行政区全部にわたっているが、とくに東九条などの集住地域を含む南区が全体の30パーセントを占めた。

聞き取りは、事前に構造化された質問チャートをつくることなく、調査の意図を説明したのち、語り手の思いや考えを「今ここ」に再生してもらう手順ですすめられた。とりわけ半数を占める一世の方々の場合は、幼少期の来日の思い出から語ってもらうこととなった。また二世、三世の方々の場合は、自分や子供の差別体験や彼（女）らの人生の進路のさまざまな段階において、日本社会から締めだされた痛みや憤りが語られることが多かった。

この差別体験について、まず質問紙調査による一般的傾向を確認しておこう。そのためには、同じ京都市在住外国人意識調査の自由回答欄をみることにしよう。

定住外国人の大半を占める在日韓国・朝鮮人の自由回答のなかには、自身の差別体験の記述が目立った。「交通取り締まりの警察からお前みたいな奴は国へ帰れと言われた（50代男）」「日本人は韓国人というだけで見下げて自己満足している（40代男）」「結婚相手の日本人の親戚から反対され、住宅探しをはじめると不動産屋から外国人用の物件は少ないと言われショックを受けた（50代女）」。「こうした自己の差別体験から、韓国・朝鮮人が日本にいたようになった歴史を、しっかり日本人とりわけ子供たちに教え知ってもらいたいという在日一世、二世の声は少なくなかった。

外国人に対する入居差別を是正すべき日本の行政からも、彼（女）らは差別を受けたと感じている。生活保護、公営住宅への入居においても在日の問題への無理解な言葉や対応に傷つけられているし、就職においても「国籍」によって門前払いをされた悔しさを語る。「国籍という本人の努力とは関係のない原因で人生を阻まれ、その後自暴自棄な生き方に走らざるをえなかった（40代女）」人もいた。

多くの在日韓国・朝鮮人回答者が不満を述べているのが、義務を果たしているのに権利を与えられない不平等感である。「日本人と同じ税金を払っているのに、なぜ韓国人ということだけでいろんな面で日本人と違うのか（40代男）」という素朴な怒りは、定住外国人に広く共有されている。とくに地方参政権の付与を求める声は「平等社会の証」として強かった。「日本に住み同じ環境で暮らしている以上、最低限行政に関わる義務と権利はある（20代女）」とか「よその国の政治に口出しするのはだめなんかなー。でも死ぬまで日本にいるねんやけどなー。なんか中途半端な立場でいややなー（20代女）」という素朴で当たり前の要望に、「国際化と共生」を唱える行政の側がどのように応えていくことができるのかが問われている。

自由回答で目立ったのが、「帰化」に関する記述であった。内容としては、「日本で生まれ育った外国人にはもう少しスムーズに日本国籍が取得できるように考慮してほしい（30代男）」という要望が多い。国籍取得にかかる長い年月と、「同居の義父の貯金残高」まで調べる複雑な手続き、「交通違反まで咎められ警戒される」居高な姿勢に対して、大きな不満が寄せられた。

「私は日本生まれの日本育ち、心は日本人です（30代女）」という「帰化」を希望するメンタリティーの背景には、「在日韓国・朝鮮人としての生きづらさ」がある。彼らにとって「在日朝鮮人にとって祖国はあっても、住むことのできる場所はこの日本しかない」という現実がある。にもかかわらず、「通名使用で屈辱的な経験をさせられたり」「民族学校を卒業しても大学進学を制限されたり」する。そうすると、「日本国籍を持つ方が差別が弱まるのであれば、日本国籍を取得したい（20代女）」という声が生まれてくるのである。

彼らのなかには、日本社会の差別を逃れて韓国に生活世界を移した人もいる。しかし「日本人、日本人と何度も言われ（20代女）」たり「言葉も上手

でない在日同胞に対してお客扱い（40代女）」された経験を持つ回答者もいた。

在日韓国・朝鮮人のなかから「日本国籍取得」を望む声が出てくるのには、こうした背景がある。したがって「帰化条件」の緩和をはかるだけではなく、より根本的には、在日韓国・朝鮮人が不平等感なく生きることのできる社会を築くことが重要になる。「在日韓国・朝鮮人が民族性を失うことなく、人間らしく日本社会で生きていくためには、まず京都市の地域住民としてよりよい町造りに参加できるようにしていく（20代女）」ことが必要なのである。

「何時の日か朝鮮人だと堂々と胸をはって世界中どこへでもいきたい（50代女）」という声が夢として語られている点に、日本社会の排除の構造がうけてみえるのである。

4 33人のライフの軌跡

生活史語りをした一人一人は当然、自分だけのユニークで特異な人生を送っているし、それについて独自の思いと感情を抱いている。それを最大公約数のような在日韓国・朝鮮人像にまとめることは、一種の表象の暴力である。実際の語りは、それぞれ異なる語り口で、語るスタイル（もちろん内容）も違う。たとえばある人は、今現在の苦勞から話しはじめるし、別の女性は自分の幼いときの思い出から、また別の男性は戦後の苦勞話を中心に語るというようにさまざまな語り方があった。しかし、こうした語りをトピックごとに整理し、時系列に並び替えて、33人の語りを読み直してみると、そこに共通の経験と思いがうかがいあがることもたしかなのである。そこには、語り方も個性も、そして現在の社会的位置も異なる語り手の在日朝鮮人が部分的に共有する記憶と経験を確認することができる。それは、あらかじめ鋳型にはめた受難受苦の語りではなく、創発的に紡ぎ上げられた共同性の生成の語りだった。その創発的な集合的記憶の物語のエッセンスを以下で概観しておこう。

(1) 渡日の物語

在日一世の方の聞き取りが今回の調査の中心だったが、ほとんどの方が幼いときに、先行渡日していた父親の呼び寄せによって、渡日している。同じ一世でもそれ以前に青壮年者として渡日した方の多くは、今や亡くなったか高齢で話しを聞くことは難しい。大阪は済州島、京都は慶尚道とりわけ南道出身者が多いと言われてきたが、今回の語り手のなかでもそれが裏付けられた。昌原、固城、陝川出身者がそれぞれ複数含まれているのである。これはもちろん日本との連絡船の発着港である釜山に近いという地理的理由以外に、歴史的理由がある。日本は「土地調査事業」によって朝鮮人農民の土地を取り上げ、それを東洋拓殖会社などに安く払い下げた。その後東拓などの地主は、没落する零細農民の土地を買い占めますます巨大化していく。昌原などの地域はこうした買い占めが盛んに行なわれた地域であり、そこで食べられなくなった農民を、日本へと押し出していかざるをえない地域でもあった。

こうして日本にやってきた一世たちが、日本社会で生きていくために働ける職種は限られていた。今回の聞き取りからもそれがよくわかる。植民地支配下の祖国で生活できなくなった彼らは、日本社会の最底辺に参入するほか道はなかったのである。そのことは、彼らの圧倒的多数が、肉体を酷使する不安定な仕事に従事していた事実が明確に物語っている。具体的にいうと、砂利採集、鉄屑・紙屑拾い、廃品回収、日雇いの土木作業、炭鉱・マンガン鉱労働、トンネル掘りといった仕事が彼らの生計の糧だったのである。まだ10代の頃から学校にも行くことも許されず、日本語も聞き覚えのままで、苛酷な肉体労働を続ける毎日であったようだ。彼らの多くは、父親の呼び寄せでやってきたのだが、父や祖父が飯場を移るにともなって、九州、中国、中部、関東、北海道、サハリンと点々と移動した。京都に戦前流入した人のなかには、西陣の下請けの下働きや丁稚奉公をした方が多かった。なかには「いつか祖国に帰るには舞鶴に近い方がいい」と思って京都を選んだ人もいた。

戦前戦中の一世の生活史のなかで、見落とせないのは戦争についての語りである。ある人は召集令状を受け軍隊に、ある者は徴用で軍の施設や軍需工

場に動員され日本のために働かされた。そのなかの1人は「誰よりも国のために命懸けで働いた」という。日常生活の様々な局面で差別されてきたにもかかわらず、「誠心誠意尽くした」彼らに、敗戦後に日本がした仕打ちはそれに報いるものではなかった。徴用された1人の一世は、同じように徴用された日本人への援護措置と同等の援護を求めて、行政に単身出向いたことがあった。彼は、府庁、区役所、保健所とたらいまわしにされたすえに、「国籍が違う」と話しさえも聞いてもらえなかった。「今のことと違う。昔は日本人として徴用したやないか」とこの理不尽な仕打ちに憤る彼を、納得させる論理を果たして日本社会はもっているのだろうか。

(2) 在日の物語

8月15日は日本にとっては「敗戦の日」であり、彼（女）らにとっては「解放の日」であった。こうした時代の移り変わりにもかかわらず、彼（女）らの生活世界が一気に自由で楽になることはなかった。彼らの多くは、相変わらず苛酷で不安定な肉体労働を続けることとなった。いやむしろ「外国人」として「合法的」に制度から排除することが行なわれた結果、生活世界を取り巻く環境はいつそう厳しいものになったといえる。廃品回収、建築現場の日雇いや下請け、行商、内職、失対などが彼（女）らの生活の糧であった。日本社会のなかには、よく「日本が負けたのに何故彼らは国に帰らないのか」と言う人がいる。今回の聞き取りからも、こうした認識がいかに表面的であるのかがわかる。

語り手の多くは、自分自身が身内の誰かを、解放後すぐに祖国に帰している。日本を引き払って家族で帰還する準備のためだ。しかし小作権などの生活基盤が失われ、子供や赤ん坊を抱えての生活基盤が日本にある以上、しばらく傍観せざるをえなかった。そのうちに、朝鮮戦争が始まった。この戦争に巻き込まれ命からがら逃げ延びて、日本から救出にきた家族に助けられた語り手もいた。またいったん帰国したものの、生活が成り立たず、不安定ながら生活基盤を築いてきた日本にやむを得ず戻ってきた人もいる。しかしこうした「行き来」は、「密出国・密入国」と見なされ取締まりの対象となった。

このときから当たり前に「日本に滞在し生活」することが、在日韓国・朝

鮮人にとっては、大きな困難と緊張を伴うことになった。敗戦直前に故郷に単身で戻り家産の整理をしていたある語り手は、戦後家族のもとに戻るために対馬まで来たときに「密入国」で逮捕された。別の語り手も、南方に徴用後祖国に帰り、解放後日本にいる父親のもとに戻ってきたが、それが後に「密入国」ということになった。戦前から日本に滞在した彼（女）たちが、家族のもとに戻ることが「犯罪」となり、当たり前生活することを妨げてしまう制度が戦後の日本社会のなかに作られたのである。こうした在留をめぐる困難は、「指紋押捺」や「外国人登録証の常時携帯義務」という形をとって、今日に至るまで継続している。ある二世の語り手は、10代のとき切り替えを忘れて警察に呼び出されたときのことを思い出して、「生活に政治が関わっている」ことを語ってくれた。

(3) 生活の物語

戦前渡日した一世は、炭鉱、日雇い、鉄屑回収などのきつい肉体労働によって生計をたててきたことは先に述べた。こうした肉体労働の世界は戦後も一世から二世に引き継がれてきた。もちろんそれは彼らが好んで選びとったわけではない。たとえば国籍条項による国や地方自治体の就職機会からの制度的排除や、多くの民間企業に見られる差別的な採用基準は、その直接の要因である。今回の語り手は、民族団体のかつての世話役やその知人が多く、在日韓国・朝鮮人社会のなかでは、比較的生活が安定している層が中心であった。そうした層も、かつては廃品回収や鉱夫、砂利採集労働、車引き、丁稚などで貧困のなかで家族を支えてきた人びとだった。サラリーマン、OLといった世界から排除された彼らは、自分たちの身体一つを資本にして猛烈に働いた。そして解体業、リサイクル業、パチンコ、飲食店などの仕事で自らの生活の基盤を確立していったのである。こうしたセルフ・ヘルプの実践の積み重ねが、彼らの社会生活には色濃く刻印されている。

たとえば60代の一世は、京都の叔父をたよって幼いときに父親と来日、以来父親のクズ（紙屑、ブリキ屑、ガラス屑）拾いとその選別を手伝って成長した。解放後も京都で屑鉄、古物などの廃品回収業を続けるが、1970年代には車の解体修理業を始めた。このように異なる文化を制度的に排除する

日本社会のなかで生活基盤をつくるとき、在日韓国・朝鮮人が選ぶことのできる選択肢は多くはなかったのである。そのなかで京都でとくに目立つのは、西陣などの繊維関係の労働である。今回の語り手のなかにも、4家族が西陣での労働から出発している。それは「友禪染めの蒸しあげた布を川に浸して洗う職人」である場合もあるが、その一例以外は、「友禪の下働き」「機織の下働き」「丁稚」といった西陣社会の下積み世界の住人であった。彼（女）たちは、その後「ラーメン屋台」「日雇い」「廃品回収」「スクラップ」といった「セルフ・ヘルプ」の生活世界へと移動していった。

「セルフ・ヘルプ」の生活世界で子供時代を送った二世、三世のなかには、さまざまな困難を経験する子供もいた。その一つは貧困である。弟と二人で一つの牛乳パックを分け合った女学生や、習字の時間に一つの硯を共有した兄弟、あるいは行政からの「福祉」をもらって勉強を続ける児童は珍しいケースではなかったのである。こうした子供たちに日本人の子供から浴びせられたのは、貧困への差別と「チョーセン帰れ」という民族差別の刃であった。

自分の才覚と身体だけが頼りの「セルフ・ヘルプ」の生活世界だが、まったくの孤独な生活ではなかった。行政や公的な扶助はなくても、地域や同胞同士の助け合いのネットワークを彼ら自身が創造していったからだ。かつて互助といえば、民族団体のフォーマルな互助や伝統的な頼母子講や契が中心であった。今でも集住地区などではこうした互助が根強く維持されているが、新たな助け合いの携帯も登場している。たとえば50代の二世の男性は、同じ自営業を営む京都市在住の同胞と国籍を超えて親睦会を組織し、旅行などの親睦のみならず震災義援金集めなどのボランティア活動も行なっている。また集住地区から出て生活している語り手は、日本人地域社会との相互理解の可能性を強く示唆している。それは「地域と生活を共にしないと（やって）いけない」という必要に迫られたものではあるが、「民族は違うが生活していくのに線は必要ない」という共に暮らしていく心性の成長でもある。こうした心性をマジョリティー側がちゃんと受け止めることができるかどうか、『共生』が単なるスローガンに終わるかどうかの分かれ目となるだろう。

(4) 差別の物語

一世から三世にいたるまで聞き取りのなかで、さまざまな形の差別や迫害の経験が語られた。そのなかで一貫した迫害の言説がある。それは「チョーセンかえれ」というものだ。一世の方々が幼くして日本に来たとき迎えたのは、「朝鮮人が何しにきた」と石を投げる日本の子供であり、「駐在所に引っぱりこんでなぐるけるの暴行をする」日本人の大人であった。それは二世、三世の学校生活でも変わらなかった。「チョーセン、チョーセン」といじめられ小中学校で友人が一人もできなかったという語り手もいた。三世の語り手は自身が子供のとき「チョーセン帰れ」と罵倒されたとき「あれはすごく悲しいですよ」というが、彼女の子供（四世）も「お前らチョーセンやろ。なんでここいんねん」といじめられたことを教えてくれた。

こうした迫害の歴史に関して、一世の方の口は重かった。多くの方は渡日してからのつらい経験を、家族にも語りたがらなかった。「楽しい話じゃないからといって父は話そうとしません」「ただ苦勞したというだけでそれ以上話したがりません」というのである。こうした一世の方々のなかには、口にできない自分たちの苦勞を子にさせないようにと、「日本人以上に日本人らしくしろ」「日本人に負けるな、対等以上であれ」「人様に後ろ指さされないようにしろ」という考えを二世の教育方針として持っている語り手が少なくなかった。ホスト社会以上にホストらしくというのは、強者としてのマジョリティからの差別と排除に直面した弱者としてのマイノリティがとることを余儀なくされる選択肢の一つであった。

一世・二世のなかには、「日本人以上に日本人らしく」という選択肢ではなく、「朝鮮人であることを恥じない」生き方として、民族教育の運営や支援に専心する語り手もいた。かつて教員志望だったある60代の語り手は、「朝鮮人が教員になれないことを知ってショックを受けた」がその後民族教育に情熱を注いだ。行政から何の補助もないなかで、自身身体をこわし夫も栄養失調になりながら、同胞で協力してカンパしあって民族教育を創造していく様子を怒りと誇りをもって語ってくれた。しかし日本社会は民族教育に対しては冷淡どころか暴力的でさえあった。つくったばかりの寺子屋のような民族学校を警察に閉鎖された記憶は、50年以上を経た今日いまだに鮮明であ

る。民族学校で学んだことのある語り手は多かったが、看護婦の国家試験が受けられない、大学の受験資格が認められないなど、日本社会からの「妨害」を感じるという。さらには教育学部で教職の単位をとっても教諭になれない、研究者になりたかったけれど諦めて自営業をやるしかなかったなど、将来の設計に大きな壁が依然として立ちはだかっているのである。

就職以外にも、彼（女）を取り巻く日本社会の壁は抑圧的である。ある語り手が、自分の息子が日本人の女性と結婚するときの相手の親族の心ない言葉と態度について話している。「そんなところ（朝鮮人の家）に嫁をやるというのは人にはいえない」というのである。あるいは真面目に仕事をした一世の語り手に対して、「あまりにも誠心誠意で生きているからお前は朝鮮人とは思わない」といって仕事をまわす日本人の例を出すまでもなく、この抑圧的な壁は今日の日本社会のなかに築かれているのである。

おわりに

ある二世の女性は「私たちにあるのは、朝鮮人を棄てるか、朝鮮人にこだわるか、という選択肢だけなのです」と自分自身のアイデンティティのあり方まで限定され指定されている現実を語ってくれた。それは柔軟で浮遊するアイデンティティを軽やかにかつ主体的に生き抜く姿ではなく、ますます強まる排外主義の社会的雰囲気と、民族や国家といったハードな共同体の呼びかけとのあいだで呻吟し身動きの取れない等身大の人間の姿であった。

本論では、こうした苦吟する人々が発する個別的でそれぞれに特別な半生を物語るその過程そのものに、彼／彼女たちの個的存在が全面的に生成され表現されていることを確認した。その個別で特別な生の物語りは、同様に物語られる他者の生と共鳴共振することで、集合的記憶を紡ぎだしていった。その場で紡ぎだされる集合的な記憶を核にして、民族共同体は想像され分有されるのである。そして各々のなかに分有される民族共同体こそが、今日の構造的な排除と直接的な暴力と対峙するための連帯の源泉として生きられている、ということができる。

大阪の朝鮮学校において長期にわたる参与観察調査を実践したソンキチャンは、朝鮮学校においていっけんハードで固定的な民族のアイデンティティが「正統な朝鮮文化」とともに教え込まれるという通説は間違っており、実際には、学校空間のなかで生徒や教職員が日常的に語る独特な言葉や言い回しの反復実践によって、アイデンティティが生成されていることを明らかにした〔ソン 2009〕。つまり、個々人がばらばらに自分の思いや感情を表現するさいに、同じ言葉と言い回しを用いることで、その実践を通してそれぞれの主体にある共通のアイデンティティを分有させているというのである。ソンキチャンは、こうして分有されたアイデンティティは、決して固定的で本源化されたものではなく、主体によってマネージメント可能なものであることを明らかにしている。外部の構造的な排除の力と対峙するさいに集合的な力を発揮する一方で、それぞれの個的存在の自律性と再帰性を確保するという「離れ業」はこのようにして具現化されていたのである。

在日朝鮮人が、日本社会の構造的暴力と向き合うための連帯の基盤として民族共同体（共同性）を人々の実践を通して生成しながら、本源化された共同体の虜から自由になるために、彼らの個的な生の物語りを縫りあわせることの現代的意義はきわめて大きいと言わねばならない。

文献表

浅川晃広

2006 『「在日」論の嘘——贖罪の呪縛を解く』 PHP 研究所。

郭 基煥

2006 『差別と抵抗の現象学——在日朝鮮人の〈経験〉を基点に』 新泉社。

姜 在彦、金 東勲

1989 『在日韓国・朝鮮人——歴史と展望』 労働経済社。

京都市国際化推進室

1996 『京都市在住韓国・朝鮮人生活史・意識調査報告書（抜粋版）』 京都市。

1997 『京都市在住外国人意識・実態調査報告書・正編』 京都市。

金 泰泳

1999 『アイデンティティ・ポリティクスを超えて——在日朝鮮人のエスニシティ』 世界思想社。

金 英達

2003 『金英達著作集3 在日朝鮮人の歴史』 飛田雄一編 明石書店。

桜井 厚

1995 「幻影のなかの部落」反差別国際連帯解放研究所しが編、『語りの力——被差別部落の生活史から』所収、弘文堂。

桜井厚／藤井泰／山田富秋編

2008 『過去を忘れない——語り継ぐ経験の社会学』 せりか書房。

ソニア、リャン

2005 『コリアン・ディアスポラ』 明石書店。

ソン、キチャン

2009 『「主体」としてのマイノリティーのアイデンティティ・マネジメント——朝鮮学校の民族教育を通して見たアイデンティティの新しい可能性』 京都大学大学院文学研究科博士論文。

田中 宏

1995 『在日外国人——法の壁、心の溝』 岩波新書。

鄭香均編著

2006 『正義なき国、「当然の法理」を問いつづけて——都庁国籍任用差別裁判の記録』 明石書店。

鄭 暎恵

2003 『〈民が代〉 斉唱——アイデンティティ・国民国家・ジェンダー』 岩波書店。

トマス、W.I. / F. ズナニエツキ

1983 『生活史の社会学——ヨーロッパとアメリカにおけるポーランド農民』 桜井厚訳 御茶ノ水書房。

中野正大／宝月誠編

2003 『シカゴ学派の社会学』 世界思想社。

朴慶植／張錠寿／梁永厚／姜在彦

1989 『体験で語る解放後の在日朝鮮人運動』 神戸学生・青年センター出版部。

朴 鐘鳴編

1995 『在日朝鮮人——歴史・現状・展望』 明石書店。

福岡安則

1993 『在日韓国・朝鮮人——若い世代のアイデンティティ』 中公新書。

ブラマー、K.

1991 『生活記録の社会学——方法としての生活史研究案内』 原田等監訳 光生館。

松田素二

2009 『日常人類学宣言』 界思想社。

三浦耕吉郎

2006 『構造的差別のソシオグラフィ——社会を書く / 差別を解く』 世界思想社。

民族教育ネットワーク編

1999 『民族教育と共生社会——阪神教育闘争 50 周年集会の記録』 東方出版。

山下誠也／日隈光男／キムソンヒョ編

2001 『在日コリアンのアイデンティティと日本社会』 明石書店。

ラングネス、L.L. / G. フランク

1993 『ライフヒストリー研究入門』 米山俊直／小林多寿子訳 ミネルヴァ書房。